

東洋大学学術情報リポジトリ Toyo University Repository for Academic Resources

道元の著作にみる時間の表記と時間論

著者	ラジ・C シュタイネック
著者別名	Raji C STEINECK
雑誌名	国際禅研究
号	4
ページ	113-141
発行年	2019-12
URL	http://doi.org/10.34428/00012060

道元の著作にみる時間の表記と時間論¹

ラジ・C・シュタイネック*

本論の目的

本論文は、道元禅師の著作における時間表記の分析から、彼の時間論を読み直そうとするものである。道元の時間論は、20世紀以降大いに注目され、様々な解釈がなされてきた。特に、彼の大著とみられる『仮名正法眼蔵』の「有時」の巻が有名である。

二十世紀においては、研究者たちの間では、いわゆる「有」は「存在」、「有時」は「存在の時間」または「時間の存在論的な見方の産物」と解釈するのが妥当とされてきた。「有時」巻の「而今」という道元独特の概念が取り上げられ、時間の真実を、いわゆる十二時（時計の時間）とは別次元にある、永遠にも通ずる「今この瞬間」に見出す見解が主流をなしていたと言える。実践の場面でも、道元の時間論の真髄を「今を生きる」ことに見る場合が多々ある。

しかし、道元の著作のうち、特に実践の場面を描く文脈の中には、持続や繰り返しを強調する語句も数多くあることを見逃してはならない。また、彼の第二の大著である『永平広録』に集成されている上堂の文章の多くは、発言がなされた季節などに注意が払われており、いわゆる十二時の時間を意識して書かれたもののように見える。これらは、ただ日常の中に宗教的な真実を導入するための方便に過ぎないのであろうか。それとも、道元の時間論の真髄と密接に関わっているのであろうか。

この問題を解決するため、まず道元の著作における時間表記を探り、各

*Raji C. Steineck Professor für Japanologie, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich.

種の表記の機能を分析することで、彼の時間論のより包括的な理解を目指す。以下においては、まず先行研究を踏まえて、道元の時間論とその修行論に関わる基本要素を確認することにより、本論文の背後にある問題意識を浮き彫りにしたい。次に、道元の著作にみる時間表記の多様性を確認した上で、そこに見られる暦日と期間の表記に着目して、これら表記のあり方や機能を分析し、道元の時間論との関連を考察する。

道元の時間論の存在論的読み方

近代以前、主に日本曹洞宗または永平寺の開祖として重要視された「道元禪師」は、近代以降は日本の代表的な思想家または哲学者の一人―「道元」―として注目を集めつづけてきた。この新たな道元理解を裏打ちしたのは、特に彼の時間の思想だったといえる。角田泰隆が示したように、二十世紀の早い時点で、道元の時間の思想はベルグソンなどの生命哲学に結びつけられ、存在論的な時間理論として読まれていた（角田 2002, 197）。昭和初期以降、ハイデッガーの『存在と時間』の洗礼を受けた数多くの思想家は、道元の『正法眼蔵』「有時」の巻について、存在の解釈という観点から、ハイデッガーの思想と対比しながら哲学的に読み直そうとした。秋山範二の『道元の研究』は、その初期の一例である（秋山 1935）。こうした研究において必ず挙げられるのが、「有時」の「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」（大久保 1969、以下では『全集』として引用、上、189）という一句である（秋山 1935, 127；田邊 1939, 62-63；Heine 1985, 28；有福 1985, 232；Shaner 1985, 149-52；大森 1994, 19-21；Schilbrack 2000, 37；Raud 2012, 159）。ただし、『正法眼蔵』「有時」の文脈では、「有」は明らかに「存在」そのものより、特定の「存在するもの」（丈六金身、松、竹など）を指している。したがって、「有時」のこの箇所を直接「存在は時間である、時間は存在である」という風に理解する見解には多少の問題があるといわざるを得ない

(Elberfeld 2004, 224-25, 229-32)。とはいえ、道元の時間の思想に存在論的な根拠がないわけでもない。

そこでまず最初に取り上げたいのが、道元の「無常」の思想である。「無常」を意識することは、道元の観点では、「菩提心」を発することと密接に結びついている。例えば、道元が最初に設立した観音導利興聖宝林寺の僧侶たちのための入門書として執筆したと思われる『学道用心集』には、「龍樹祖師曰。唯觀世間生滅無常心亦名菩提心。」（「龍樹祖師曰く。ただ世間の生滅、無常を觀ずる心もまた菩提心と名づく、と。」『全集』下、253）と記されている。ただし、道元の無常の理解は通常の「生ずるものは必ず死す」といった考えに止まらず、柳田聖山や星俊道などが指摘したように、仏教の古典から、ラジカルとも言える存在論的な思想を取り入れて、それに無常の根拠を求めるものである。いわゆる「刹那生滅」の思想がそれにあたる（柳田 1984, 83；星 1992, 310-311）。

晩年に執筆した『正法眼蔵』十二卷本の「出家功德」の巻では、道元は次のように述べている。

しるべし、今生の人身は、四大五蘊、因縁和合してかりになせり、八苦つねにあり。いはんや刹那刹那に生滅してさらにとどまらず、いはんや一彈指のあひだに六十五の刹那生滅すといへども、みづからくらきによりて、いまだしらざるなり。すべて一日夜があひだに、六十四億九萬九千九百八十の刹那ありて五蘊生滅すといへども、しらざるなり。あはれむべし、われ生滅すといへども、みづからしらざること。この刹那生滅の量、ただ佛世尊ならびに舍利弗とのみしらせたまふ。餘聖おほかれども、ひとりもしるところにあらざるなり。この刹那生滅の道理によりて、衆生すなはち善惡の業をつくる、また刹那生滅の道理によりて、衆生發心得道す。」（『全集』上、607）

この箇所では明らかになるのは、あらゆる存在者には持続する実体がないこ

と、ありとあらゆるものの実体は瞬間に生じ、極めて短い期間（0.0000135秒）を経て滅すると道元が見なしているということである。星俊道が指摘しているように、道元の刹那の持続の計算は俱舍論に基づくが、一刹那と一日の割合の計算には違いがあり、その源となる根拠は明らかではない（星1992, 310-11）。とにかく、刹那は極めて短い期間であって、最近ラウトが道元の時間論のベースにおいている「無限にゼロに近い時間のポイント」としての“moment”（Raud 2012, 153, 159-60）ではないことは明確であろう。

以上の箇所から確実に証明されているのは、存在者の実体が長期間にわたって持続することを、道元が真っ向から否定しているという点である。だが、これだけが彼の時間の存在論という訳ではない。道元がすべての存在を一瞬の實在に還元しないことも見逃してはならない。道元の著名な用語としての「有時」は逆に、瞬間を越えた存在のあり方を明らかにする文脈から発せられていると言えよう。先に挙げた『正法眼蔵』「有時」の一句は、「松も時なり、竹も時なり。」（『全集』上、191）という句にも関連している。この一句に現れている「有時」の思想は次の二つの観点を基にするとと思われる。第一に、全ての形あるものは、ある限定された期間、持続性を保って時の連なりを内包する（有は時なり）。第二に、逆に、時は単なる形式ではなく、すべての時はそれなりの形容を以て表される（時は有なり）（Elberfeld 2004, 229-32）。この瞬間を越えた、それでも一時的な存在者のあり方を、道元は「有時」の巻で、「経歴」の概念として解明し、「季節」の比喩をもって形容する。

有時に経歴の功德あり。いはゆる今日より明日に経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す。今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。経歴はそれ時の功德なるがゆゑに。（略）経歴は、たとへば春のごとし。春に許多般の様子あり、これを経歴といふ。外物なきに経歴すると參學すべし。たとへば、春の経歴はかならず春を経歴するなり。（『全集』上、191）

要するに、「刹那」より長い期間持続する「竹」やら「松」やら「丈六金身」やらといった存在者は、同一の実体を保ったものではなく、季節のように、幾多の「様子」を内包する一つの動的連関である。「経歴」という概念は、こうした動的連関としての存在者の中の時々の連なりとともに、この存在者を別の存在者となぐ時間的連なりをも指している。そして、諸存在者の分節と性格は彼らを経験する「われ」・「自己」にも深く関わっている（頼住 2018, 1-2）。

「有」つまり存在者は「時」である限り、実体として孤立するのではなく、個別でありながら、そして、全体としての時間の中の一つの位置を保ちながら、一切の存在者と関連している。ここから「経歴」と呼ばれている時の連なりは、経過だけを指さず、時間の複合的な動静のあり方を意味すると考えられる。というのも、「経歴」としての時間は未来の時の到来（「今」の移り変わり）や諸時節の順序（「法位」、つまりある「有時」としての存在者の時間的位置）をも含むからである。ここでは、道元は中国の禅宗の思想的基礎の一つにもなっていた『肇論』、特に『物不遷論』の思想の流れを受けていると考えられる（Rappe 1998；石井 1998；松本 2000；Elberfeld 2004；C. Steineck 2007）。「経歴」の概念をこの文脈において見るならば、以上の引用文で角田が「不可解」（角田 2001, 84）とする語句、「今日より昨日に経歴す」も矛盾なく解釈できる。つまり、「今」にみる「今日」は、明日の「今」からみれば、「昨日」になっているということになる（Raud 2012, 165も参照のこと）。

先行研究では、以上の引用文を同じ「有時」の巻の「時は飛去するとのみ解會すべからず、飛去は時の能とのみは學すべからず。」の語句と合わせて、道元が時間の順序または不可逆的な経過を否定している論証として解釈する論者が多くみられる（Heine 1985, 130；頼住 2018, 5）。だが、この見解は道元の「深信因果」観と矛盾している点から大きな問題を孕んでいる上に、該当箇所文脈において、道元は「時間が過ぎ去る」見方に、「時間が到来する」見方、または、「ある時節は時間のなかの位置を変えな

い」という見方（住法位の見方）を補足すべきだと説いていることから、上記の論者の見解が、少なくともこの「有時」の該当箇所には確実な根拠を持つとは言い難い。

以上の議論から分かるのは、道元は「有時」と「経歴」の概念により、時間を複合的な総合連関と考えたという点である。時間の方向性・不可逆性はその連関の必要不可欠な一側面であり、道元はそれを二次的なものと見なしてはおらず、ましてや放棄もしていない。ここから、「時間の流れ」について、一方的な見方からより全体的な見方へと進む必要がある。とはいえ、道元の時間論を合理的な、またはいわゆる幾何学的な「時間の体系」の理論に還元できないのもまたいうまでもない。「有時」の言葉があらわす時間論にはこうした合理的な内容を越える側面があると認めざるを得ないからである。なぜならば、道元は同じく「有時」の巻に、あらゆる時が時間または存在の全体を含んでいるという説を立てているからである（「時時の時に盡有盡界あるなり。」）。道元の「而今」という言葉の独特な使い方がこの時間のいわゆる超越的な側面を表している。一般的には、「而今」は単に（過去のある時点に対しての）「今」を指すものであり、実のところ、道元の文章の中でも「而今」がよくこうした意味で使われている。だが、『正法眼蔵』「有時」の巻では、「而今」という言葉が、先の「時時の時に盡有盡界あるなり」を説くところに始めて登場し、明らかに「今」の時節を「過去」の時節と統一する機能を果たしているのである。

佛法をならはざる凡夫の時節にあらゆる見解は、有時のことばをきくにおもはく、あるときは三頭八臂となれりき、あるときは丈六金身となれりき。たとへば、河をすぎ、山をすぎしがごとくなり。いまはその山河、たとひあるらめども、われすぎきたりて、いまは玉殿朱樓に處せり、山河とわれと、天と地となりとおもふ。しかあれども、道理この一條のみにあらず。いはゆる山をのぼり河をわたりし時にわれありき、われに時あるべし。われすでにあり、時さるべからず。時もし去來の相にあらずは、上山の時は

有時の而今なり。時もし去來の相を保任せば、われに有時の而今ある、これ有時なり。かの上山渡河の時、この玉殿朱樓の時を吞却せざらんや、吐却せざらんや。（『全集』上、190）

この箇所に対して、合理的な解釈を強引に与えることはできる。つまり、認識論上では、現在から過去を思うとき、この思った過去は思う私の現在の経験の一部分になっているといえる。尚且つ、因果律を考えた上でも、現在は過去の行動の結果であるかぎり、過去の状態は現在においても単に消滅しているものとは思えない。そして、これからの未来も、現在の行動・状況の因縁によって成り立つと思うならば、今の時点に既に包容されるとおもわれる。この未来包容説は形而上学的な因果律の捉え方を前提にしたものである（C. Steineck 2007, 41-43）。

しかしこれだけでは道元が「而今」で表している意図の全体像を捉えきれないと言わざるをえない。少なくとも、論者の大多数がこの言葉により超越的な意味があると考えている。例えば、頼住光子は次の様に述べている。

そして、「今この一瞬」（而今）とは「空」を体得し、世界を現成させるこの「一瞬」である。この瞬間は、「空」という無時間に立脚した時である。宗教哲学的な用語を使うならば、「永遠の今」ということもできよう。（頼住 2009, 99。田邊 1939, 63なども参照。）

この頼住の解釈では「空」が根源的な現実として考えられている。つまり、「空」としての根源的現実にはあらゆる差別・分節がないので時間の基本的な区別もない。そのため、これが「無時間」といわれている。さらには、自他の分節もないので、この根源的な「空」に開かれた自己が、自分と仏・菩薩の同一性にも目覚める。「而今」としての今を自覚する限り、修行者は仏・菩薩の永遠の現実に触れるし、それに自分が支えられていることに

目覚める、ということになる。

確かに、道元は『正法眼蔵』「有時」で、仏と修行者を差別的に考える見方を凡夫の見として批判し、その不十分さを指摘する。この文脈で、彼は不動明王や如來の姿も「わが有時」で「一經」することを次のように主張している。

三頭八臂はきのふの時なり、丈六八尺はけふの時なり。しかあれども、その昨今の道理、ただこれ山のなかに直入して、千峰萬峰をみわたす時節なり、すぎぬるにあらず。三頭八臂もすなはちわが有時にて一經す、彼方にあるにたれども而今なり。丈六八尺も、すなはちわが有時にて一經す、彼處にあるにたれども而今なり。（『全集』上、190-191）

このように、道元の「而今」の思想にこうした神秘的な面があることは否定できない。さらに、「而今」といわれる平凡な時間との関わりも完全には明確になっていないと思われる。無分節たる「永遠の今」に時間の真相を見る論者は、「空」の次元と「分節された現実」の次元を分けて、「空」の次元に根源性を求めているのは以上で説明したとおりである。しかし、仏教思想史上に存在したもう一つの見方を採ることも可能であると思われる。「空」を「分節のある現実の在り方」として捉える解釈がそれである。この説では無分節の空と分節ある現実とは表裏一体のような関係にあって、相互内含の関係を成している。空なしの分節された現実も考えられなければ、分節された現実なしに空も考えられない。もし、こうした道元の解釈が成り立つならば、彼が如何なる意味で「十二時」の分節のある時間、または分節ある現実を肯定することができたのか、その理由がより明確になるだろう。そうすると、道元に関わる著作における時間測定法・時間記録・時間制度・時間表象を、彼の時間論と照らし合わせる作業は大きな意味を持つことになると思われる。

道元に見る修証の時間とその形態

以上、道元の時間論の存在論的な基礎を確認してきたが、その背後にある存在論の問題設定はいうまでもなく、道元自身の問題意識を表すというよりは、20世紀の哲学の問題意識から発生してきたものである（Steineck 2018a）。道元自身の場合、時間に関わるその根本的な問いは、理論哲学または存在論の「時間とはなにか」といった問いというよりは、「仏道を習う時、その「時」をどう理解すれば良いのか」という問いかけであると考えられる。つまり、既に大勢の研究者が指摘してきたように、道元の問題意識は修行論に深く関わっている（角田 2002, 196-97）。問題設定の中核となるのは、（修行者を含む）もの一般（の理解）ではなく、修行者とその修行（の理解）である。頼住が強調している、道元における時間と自己の分離不可能な関係はこの問題意識にも根ざしていると思われる。

以上の存在論的な時間論を、こうした、いわゆる「修行論」的な問題設定に合わせて読み直すと、次のような三つの命題に総括できよう。

- （1）修行のあらゆる瞬間は菩提の全体を内包する（秋山 1935, 232-33；Heinemann 1979, 148-49；頼住 2014, 109-12）。
- （2）修行の時、特に坐禅の時に修行者は仏・祖と一体になる（星 1992, 316）。
- （3）修行の各段階は仏・菩薩の道の繰り返しであり、仏・菩薩の永続を保持する（Heine 1985, 134）。

これらの命題は道元の著名な句・「修証一等」にも含意されていると思われるが、（1）はさらに前段落で述べた「而今」の概念と思想に関連し、（2）と（3）は道元が『正法眼蔵』「行持」の巻で説く「行持道環」の思想に通じる（清野 2012, 16；星 1992, 313-16）。

既に引用してきた「有時」巻の「三頭八臂もすなはちわが有時にて一經

す、彼方にあるににたれども而今なり。」の文の他に、道元のこうした修行論的時間論が『辨道話』と『正法眼蔵』「行持」の次の二箇所に表示される。

もし人、一時なりといふとも、三業に佛印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな佛印となり、盡虚空ことごとくさとりとなる。ゆゑに、諸佛如来をしては本地の法樂をまし、覺道の莊嚴をあらたにす。および十方法界、三途六道の群類、みなともに一時に身心明淨にして、大解脱地を證し、本来面目現ずるとき、諸法みな正覺を證會し、萬物ともに佛身を使用して、すみやかに證會の邊際を一超して、覺樹王に端坐し、一時に無等等の大法輪を轉じ、究竟無爲の深般若を開演す。(『全集』上、731)

佛の大道、かならず無上の行持あり。道環して斷絶せず、發心修行、菩提涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。このゆゑに、みづからの強爲にあらず、他の強爲にあらず、不曾染汚の行持なり。この行持の功、われを保任し、他を保任す。その宗旨は、わが行持、すなはち十方の匝地漫天みなその功をかうむる。他もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり。このゆゑに、佛の行持によりてわれらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて佛の行持見成し、佛の大道通達するなり。(『全集』上、122)

ちなみに、以上の「行持」の引用文の最後のところに、やはり「時間の逆行」(つまり時間の不可逆性の否定)を見ることができよう。厳密に言えば、「時間の逆行」というより、「時間の経過に逆行する相互因果関係」ではあるが、同じ考えは『正法眼蔵』「諸惡莫作」の巻に次のように具体化される。

如今の修行なる四大五蘊のちから、上項の四大五蘊を修行ならしむるなり。山河大地、日月星辰までも修行せしむるに、山河大地、日月星辰、かへり

てわれらを修行せしむるなり。一時の眼睛にあらず、諸時の活眼なり。眼睛の活眼にてある諸時なるがゆゑに、諸佛諸祖をして修行せしむ、聞教せしむ、證果せしむ。(『全集』上、278)

「而今」の概念に現れる修行者と諸仏・菩薩との統一、あるいは一切の仏道上の修行の時間の統一。これが時間の分別を越えた、時間の流れに逆行した因果関係を可能にする。道元の時間論にこうした神秘的な、または形而上学的な側面があることを否定する余地はないだろう。

時間論に関わるこの「而今」と「行持道環」の思想的契機を合わせて、それに対応する時間の形態を考えると、論者の一部はやはり「一瞬」や「道環の極端な圧縮体」としての「点」に帰結する(Heinemann 1979, 154-59; 頼住 2009, 99-105; Raud 2012, 161-63)。これに対して、星俊道などは、道元の「嗣書図」(『全集』下、287)などに論証を求めながら、「螺旋」を道元の修行論的時間の基本形態とした(星 1992, 313-16)。一般の修行者の修行の各段階(発心・修行・菩提涅槃)は先仏・菩薩の修行の道の繰り返しであり、本質的にそれらと同一である。それにも関わらず、修行の「今」は過去の仏・菩薩の修行の「今」と通じながら、それとは別の時間的位置に、別の状況の中にある(あるいは、あえてより「道元的」な言い方をすると、それを現成する)。これにより、仏道の新たな理解と実現も形成され得る。星が提言している螺旋という形態はこのように、道元の「仏向上」という思想にも良く合致すると思われる。

「有時」に関する「点」形態と「螺旋」形態という見解の矛盾の背後には、道元における持続的時間と定量的時間についての見方の対立的な評価が横たわっている。つまり、(永遠に通ずる)「今この一瞬」に道元の時間論の基軸を見る論者は、持続の感覚や「十二時」を測る定量的な見方を「凡夫」の時間意識とし、時間の真相とはこうした時間意識を否定して初めて体得できるものであると考えている。この見解が現在の道元研究において主流をなしていることは認めざるを得ない(角田 2001, 2002; 頼住 2005;

Raud 2012)。一方、星などの議論を土台にすれば、道元が持続の感覚や「十二時」の規定を修行論的時間論の一側面として肯定したという解釈の可能性も認めざるを得ないだろう。そこで改めて道元の著作に見る「有時」や「而今」が表している、「空」の根本次元に通ずる時間に関する見解と、分節され、定量的に規定された「十二時」の時間との関係を吟味する必要がある。以下においては、この課題に取り組むこととしよう。

問題設定と研究の方法

問題設定を改めて確認すると、先行研究の大部分は、時間の超越的側面（「有時・而今」）を「悟り」に結びつける反面、時間の分節的側面（いわゆる「十二時」）を「凡夫の見方」として拒否する傾向がある（角田 2001, 2002；頼住 2005；Raud 2012など）。

しかし、道元は「有時」の巻には、この「有時」を「今の十二時に習学すべし」ともいう。さらには、彼が時間の経過を否定した根拠もない。論者がこの文脈で根拠として挙げる箇所は、時間の経過を全面的に否定するものではなく、「時間が経過する」という見解を相対化し、それに補足すべき視点を付け加えるという重要な意味合いを持つ。「有時」の巻の「時は飛去するとのみ解會すべからず、飛去は時の能とのみは學すべからず。」や「時は一向にすぐるとのみ計功して、未到と解會せず。」などが明らかにこれにあたる。

それだけではなく、よく見ると、「十二時」に代表される時間の経過・序列とその認識・定量を積極的に認め、場合によっては寺衆や修行者に求めた証拠もある。例えば、『永平清規』では、寺院に漏刻を置き、漏刻を司る知事（寺院の役人）を定むべきことを説くところに次のようにいう。

諸寺置漏刻於直歳司。（諸寺には漏刻を直歳司に置く。）(T. 2584.82.342.a19)

並宜公心勤力、知時別宜。（[直歳は] 並びに宜しく公心をもて勤力し、時

を知りて宜を別つべし。) (T. 2584.82.342.a 9)

「無分節」としての「空」の面にだけ時間の真相を見る論者はこのような文章の存在を認めたとしても、その意義を寺院生活の運営に探り、「悟り」の次元を説く「有時」の巻に対して、こうした箇所をいわゆる二次的な、日常を辨える「方便」の次元に位置づけるだろう。

ここから、道元の著作にみる「永遠の今」としての「而今」と、分節され、定量的に規定された時間としての「十二時」との関係について、改めて検討する必要があるのである。当論文では、検討の第一段階として、道元の著作に見る時間表記（クロノグラフィー）を分析し、時間に関する言説と対比して行きたい。物事を考えてそれを表現する場合、時間はその内容と形式の面で不可避の要素となることから、いわゆる「時間論」についても、「時間の理解」をテーマにする言説に現れる範囲を越えて、様々な文章の中で様々な形をとって表現されると考えられるからである。

いわゆる時間表記とは、多くの文献では、時間の定量的表記（暦日や時計の時間の記述など）と同一視されるものである（Harweg 2009などを参照）。しかし、記述の対象としての時間の規定は、対象のあらゆる側面に関わりうる。時間の量（長さ・位置・回数）のほかに、時間の措定・形容・評価などなどについての記述が考えられる。したがって、時間表記の分析には、これらの側面すべてを体系的に検討する必要がある。さらに、時間表記の意味とその文脈にも配慮すべきである。ここでは主として、時間の描写（広い意味での理論の次元）と規定（実践の次元）と評価（感性・感覚の次元）の三次元を区別しなければならない（詳しくはSteineck 2018bを参照）。以下では、これらの方法論を念頭に置きながら、第一に、道元の著作にみる時間表記の様相を確認したうえで、そこに現れている時間の思想を浮き彫りにしたい。第二に、以上の問題設定に応じて、時間の量的特定の記述に的を絞り、道元における「十二時」の表記、特に彼の著作に見られる暦日の表記とその諸機能の分析により、道元の思想における量的

に分節された時間の位置を考察してみよう。

時間表記の分類

1) 主題的・措定的表記

時間に関わる第一の規定とは、あるものが時間という属性を持つか否か、つまりは時間の措定である。ただし、こうした規定はたいいてい、あまりにも自明であるため明示する必要がない。多くは、より具体的な時間の規定（時間の計量的表記や形容的表記など）として暗示される。道元の著作の場合でもそうである。しかし、有名な例外がある。『正法眼蔵』「有時」の「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。」「しかあれば、松も時なり、竹も時なり。」（『全集』上、189）がそれである。既に述べてきたように、これらの文章では、すべての存在者は時間的なものであり、時間を現成することが述べられる。これが、道元の時間論の主な命題の一つである。時間の明示的な措定的表記としてまれではあるが、だからこそ際立って、意義深い時間表記として注目に値する。

2) 時間の形容：相関的特定

あるものが時間という属性を持つならば、次には、それは一体どのような時間であるのか、さらには、別のものや時間とどのような関係にあるのかが問われる。時間の相関的特定、時間の形容の表記がこうした問いにあたる。道元の有名な和歌、「本来の面目を詠ず」がその一例として挙げられよう。

『本来の面目を詠ず』「春は花、夏ほととぎす、秋は月、冬雪さえて、冷しかりけり」（『全集』下、412）

この和歌の五句のいずれもが時間を主題としている。四季の一々が特定の

表記と結びつけられている。厳密に言えば、形式的な定量的時間表記（季節名：時間の単位の名辞的表記）と形容的特定物の表記のコンビネーションからなる。形容の表記は主に記述的だが、最後の一句には感覚的・叙情的な側面が強い。こうした点から、この和歌は「有時」と「経歴」の思想の詩的表現として解釈できよう。散文に言い換えれば、「本来の面目」（仏性・仏・菩薩のエッセンス）も時節とともに変わる姿・特徴を表し、それによってこそ、仏・菩薩の無限なる功德が現れうるという提言になる。この意味で、『正法眼蔵』「仏性」巻の次の箇所が連想される。

しかあれば、無常のみづから無常を説著、行著、證著せんは、みな無常なるべし。今以現自身得度者、即現自身而爲説法（今、自身を現ずるを以て得度すべき者には、即ち自身を現じて爲めに説法す）なり、これ佛性なり。さらに或現長法身、或現短法身なるべし。常聖これ無常なり、常凡これ無常なり。常凡聖ならんは、佛性なるべからず。小量の愚見なるべし、測度の管見なるべし。佛者小量身也、性者小量作也。このゆゑに六祖道取す、無常者佛性也（無常は仏性なり）。（『全集』上、21）

仏・菩薩に移り変わり（無常）があつてこそ、その力量や功德が無限でありうると提言するこの文章も、量的特定の表記（この場合は形式的ではなく、質的ではあるが）を形容的表記と結びつけている。「仏性」の巻からのこの引用文も、「本来の面目」の和歌も、時間表記の重心は形容や特徴の記述にあると思われるが、いずれも定量的表記を含んでいることを忘れてはならない。

3）定量と形容的特定の表記

以上の段落で確認した定量的表記と形容的表記の結びつきが主題となると思われるのが次にあげる例である。これも道元の和歌の一つであり、中世の和歌、特に『新古今集』に盛んな「本歌取り」の手法をとっている。

足びきの山鳥の尾のしだり尾の長長し夜も明けてける哉（『全集』下、413）

無明の長時間の持続が発心により終わり、仏祖の知恵に基づく明るい修行の生活が始まったという内容である。本歌は言うまでもなく、『小倉百人一首』にも収められている柿本人麻呂の「あし曳の山どりのをのしだりをのながながしよをひとりかもねん」（新編国歌大観編集委員会1987、5：933）である。恋人のいない夜の寂しさを歌うこの詩の言葉を巧に取り入れて、最後はそれと異なる展開と締めにより、暗い無明の夜と明るい悟りの世界が対比される。

この「足びきの山鳥の尾のしだり尾の長長し夜」は定量的でありながら、質的な表記と形式的な表記を組み合わせる。数字は表記されないが、明らかに長きにわたる（と感じられる）時間を表す。この定量が、本歌との関係もあって、無明の時間の評価にも繋がる。「明けてける哉」は期間の限定を特定するとともに、主張的様相の表記でもある。「無明」の、輪廻を繰り返す長い長い時間が発心・修行・得道により、確実に終わっているということを強調する。

こうした点から、この和歌は「修証一等」と「行持道環」の思想に密接に関わっていると思われる。『正法眼蔵』「行仏威儀」の次の箇所と対比すれば、この関係は明らかになるだろう。

あはれむべしといへども、無明縛のかさなれるをしれるは、發菩提心の種子となりぬべし。いま行佛、かつてかくのごとくの縛に縛せられざるなり。かるがゆゑに我本行菩薩道、所成壽命、今猶未盡、復倍上數（我れ本より菩薩道を行じて、成ずる所の壽命、今なほ未だ尽きず、また上の数に倍せり）なり。（『全集』上、46-47）

ここでも、無明の長い時間の定量と發菩提心以後の修証の無限に等しい時間が対比される。無明の時間の表記は質的だが、修証の時間の定量は具体

的記述はないが数量的表記である。

4) 定量と叙情の表記

「足引き…」の道元の和歌にはすでに叙情的な性格が強く認められるが、定量的表記と叙情の表記の結合を主題にする例もある。いわゆる『立春大吉文』はそれである。1247年に永平寺で（旧暦の）新年を祝うために、道元が榜に書き記して、僧堂の前面に標榜されたと考えられる文章である。

南謨佛法僧寶大吉、立春大吉、一家祖師祖宗大吉、佛法弘通大吉大吉…寛
元五年丁未立春、大吉大吉。（永平寺 2012,102；『全集』下、406）

いわゆる「立春」というまでもなく、二十四節気の一つで、元旦とともに新年の日とされたものである。つまり、形式的かつ名辞的な、時間の位置を規定する単位である。そこに暦日の表記、つまり形式的で、名辞的表記と数字的表記を組み合わせた記述が加わる。要するに、この『立春大吉文』は形式的な時間の定量の表記を賛美と祝賀の表現と結びつけるのである。

中間まとめ

この数例だけでも、道元の著作に見られる時間表記の多様性が明らかになっただろう。時間表記の形や対象は場合によって違い、それぞれ特定の機能を果たしていると思われる。が、この多様な時間表記の中でも、やはり「有時」の思想を主題にする文献にも強調されている時間の形容の記述が、量的にも質的にも秀でていと言わざるを得ない。量的特定の中でも、一見して、名辞的表記の数が数字的表記の数をはるかに越えているように見える。

しかし、その反面、時間の形容の記述や叙情的な時間表記が多くの場合、定量の特定に結びついていることも見逃してはならない。その中でも、「瞬

間」より長時間の「期間」を主題にするケースが意外に多くあったことも注目に値する。

考えてみれば、先行研究の大部分はいわゆる「質的な時間」の思想を「量的な時間」の思想との対立、あるいは矛盾の関係において考えているが、道元の文章では、「形容的特定」と「量的特定」が対立、ましては矛盾をなしてはおらず、補足関係にある様にみえる。とすると、道元の思想においても両方は対立としてではなく、どちらかという補足関係にあるという可能性を検討しなければならないだろう。

それだけではなく、文献に見える瞬間・時節への焦点の設定や絶対化に対して、さらには以上の引用文でも現れている道元の期間や持続の重視についても、大いに配慮する必要があるだろう。

そこで、道元の著作にみる量的特定の一例として、暦日の表記の形態や機能を確認してみたいと思う。さらに、頁の許す限り、期間・持続に関わる表記の形態や機能をも分析し、両方の視点から得られる道元の時間の思想に関する新しい視点について考察しながらこの論文を締め括りたい。

道元の著作にみる暦日表記

暦日表記の形態

いわゆる「暦日」とは、文字通り、ある出来事が起こった日を、暦という時間の測定基準と表記の体系に結びつける形式的な表記法である。主に時間の中の位置を特定する、量的特定の機能を果たしているが、場合によっては、それに形容的特定などが加わる。あるいは、暦日の特定は形容的特定のために行われることもある。陰陽道にその発祥をもとめる四柱推命がその一例である。

歴史上の大抵の暦は、時間の諸単位とそれを数える数値の組み合わせからなり、数式的な表記と名辞的な表記を内包する。道元が生きた日本の中世において一般に使われていた暦とそれに基づく暦日表記も例外ではな

い。当時の、すなわち古代から近世までの漢字文化圏の暦日記録の標準型とも言うべき暦日の表記法では、基本的に年号と年数（単位名を含む）、歳の干支（単位名を省略したものが多いが、場合によっては、単位名も含む）、月数（単位名を含む）と日数（単位名を含む）が羅列されていた。つまり、大単位から小単位へという序列があった。必要があれば、年号に国名が前置された。

道元の著作の中にも、その例は数多い。まず第一に、『正法眼蔵』「行持」の本文にある菩提達磨譚には、菩提達磨が梁の武帝に迎えられた暦日が次のように記録されている。

例1：すなはち梁代の普通八年丁未歳九月二十一日なり。（『全集』上、140）

しかし、『正法眼蔵』の本文ではこのような暦日の特定や記録は比較的稀である。それに対して、奥書の場合にはほぼ全巻、「示衆」の日、あるいは「書」つまり執筆の日が丁寧な形で記録されている。ここでは一例として『正法眼蔵』「古鏡」の奥書を挙げるに留める。

例2：仁治二年辛丑九月九日観音導利興聖寶林寺示衆。（『全集』上、188）

また、儀式に関わる文章の中でも、同じ暦日表記の標準型が見える。道元の師、如浄禅師の回忌を記念する「如浄禅師諱辰法語」はその一例である。

例3：日本國寛元二年甲辰七月十七日、當先師故大宋國慶元府天童寺第三十代堂頭大和尚之諱辰。（『全集』下、515）

例1と例3から分かるように、国名が挙げられるのは、主に異国での出来事の暦日を述べる場合、または異国での出来事を（執筆者の）本国の時

間と結びつける場合である。

暦日表記の標準型とくらべてより詳しい表記の形態もある。例えば、年数・干支・月数に加えて、季節までを記録するケースで、あるいは、暦日だけでなく時刻までを表記するケースである。ここではこれらの暦日表記を「拡大型」と称することにする。

『正法眼蔵』「山水經」の奥書には、次のように説法の時刻までが記されている。

例 4：爾時仁治元年庚子十月十八日子時于時在_二觀音導利興聖寶林寺_一示衆。
(『全集』上、267)

奥書の暦日記録から、この説法は子の時、つまり真夜中に行われていたことが分かる。普通ならば、これは寺衆が寝ている時間であるが、おそらくは道元が僧侶たちを起こして行った特別の説法であったことを提示するために、ここに記録されていると思われる。

例 4 の暦日表記の時刻の記述は標準型に対して更なる情報を含んでいるが、次の『正法眼蔵』「看經」と「大悟」の奥書には月とともに季節までが書き留められ、標準型が暗示する情報が明確に示されている。

例 5：爾時仁治二年辛丑秋九月十五日在_二雍州宇治郡興聖寶林寺_一示衆。(『全集』上、276)

例 6：爾時仁治三年壬寅春正月二十八日住_二觀音導利興聖寶林寺_一示衆。(『全集』上、86)

同じ『正法眼蔵』の巻の奥書には、日柱を省略する例もある。

例 7：『正法眼蔵』「仏經」の奥書

爾時寛元元年癸卯秋九月庵_ニ居于越州吉田縣吉峰寺_ニ而示衆。（『全集』上、414）

しかし、「示衆」の奥書として、この省略型はあくまでも例外であり、通常は標準型または拡大型をとる。一方、「書写」の暦日記録では、こうした省略型は稀ではない。たとえば、『正法眼蔵』『仏性』の奥書には次のような記述がある。

例8：建治三年夏安居日書_ニ寫之_ニ。寛海（『全集』上、35）

以下において説明するように、これは暦日記録が果たしている機能に密接に関わっていると考えられる。

月柱と日柱の代わりに、節氣が表記される場合もある。以上で既に引用してきた『立春大吉文』はその一例である。

例9：寛元五年丁未立春、大吉大吉。（『全集』下、406）

「立春」とは、周知のように、二十四節氣の第一であり、太陽暦では2月の3日と5日の間に当たる。太陽年に関わる点から、旧暦（太陰太陽暦）はその位置のずれがより大きくなる。要するに12月の後半あるいは1月の前半に位置することとなる。「立春」には「新年」のイメージがあるが、実際には、立春の節氣が暦上の「旧年」に入る場合があるのである。上記の例9の場合もこれにあたる。いわゆる「寛元五年」の元旦は西暦の1247年の2月14日にあたるから、1247年の立春はいわゆる「年内立春」になり、旧暦上で寛元四年の12月にあった。そうであれば、「寛元五年丁未立春」は実は1248年の立春を指していると思われるかもしれないが、1248年の旧暦上の新年は西暦の2月3日に当たるので、「年内立春」ではありえなかったのである。また、寛元五年の（旧暦上の）二月に、後深草天皇即位によ

り年号が「宝治」へと改元された。ここから、旧暦上の十二月は「寛元五年十二月」ではなく「宝治元年十二月」にあたり、1248年の立春は、仮に「年内立春」であったとしても、「宝治」年での立春として記すべきであった。さらに、『永平広録』第三巻には次のような項目がある。

例10：寶治二年^{戊辰}三月十四日^ノ上堂ニ云ク、山僧昨年八月初三日、出^{デテ}レ山ヲ赴^キニ相州鎌倉ニ、爲^メニ檀那俗弟子ノ説法ス。今年今月昨日歸寺シ、今朝陞座ス。(上堂251、『全集』下、63)

ここから分かることは、第一に、道元（あるいは道元の秘書役をつとめた懷牂）は「宝治」という元号を使ったこと、第二に、道元自身は1248年の立春を鎌倉で過ごしたことである。ここから、以下の可能性が考えられる。すなわち、例9での「寛元五年丁未立春」は、まさに1247年の立春を指している。あるいは、節気としての「立春」ではなく「新年」としての「立春」を指しているか、あるいは後に、つまり、この事情がすでに忘れられた時点で別の人物が書いたものであるか、と考えられるのである。

太陽年に関わる二十四節気の他に、太陰太陽暦に関わる五節句がある。これらが記録されている場合も、月柱と日柱が省略できる。次の『永平広録』巻第二の上堂第一六九は、年柱まで略されているが、これは『永平広録』には通例と言って良いほどである。

例11：端午^{タンゴ}ノ上堂ニ、卓挂杖一下^{シテ}云ク、五月五日天中節、盡大地人帶^{ヤク}ニ薬纒^ルヲ。(上堂169、『全集』下、44)

以上の11例で見たように、道元の著作の中での暦日の表記は、基本的に同時代に用いられた表記法をとってはいたものの、場合と必要に応じて、かなりのバラエティーが確認できる。

『正法眼蔵』と『永平広録』に見る暦日表記

既に指摘したように、『正法眼蔵』の奥書において、「示衆」や「書」、つまり道元自身の執筆であることを明記する際には、通例として、上記した標準型または拡大型で暦日が記録されている。その反面、本文には暦日表記はそれほど多くは確認できない。故事や語録からの引用の場合でも、時代・暦日が記されないことが多い。

一方、引用文の対象である祖師については、その系譜に言及する場合が多くある。例えば、「仏性」の巻では、禪祖の引用文の冒頭で、当祖の系譜上の番号が述べられ、引用文は、龍樹の月輪譚を除くと、系譜の順番にそって並べてある。ここから考えてみれば、祖師の場合は、時間の中での位置より、序列が重視されているように見える（『全集』上、14-35、Steineck 2002, 29-31）。

以上から考えると、暦日表記の例1として挙げた「行持」の菩提達磨譚は例外中の例外の一つである。菩提達磨が梁の武帝に謁見したという事実性を強調するために、暦日が表記されていたものと思われる。「仏性」、「伝衣」、「洗面」などの巻においても、道元の回想箇所には似たような例が確認できる（『全集』上、26、298、431）。

『永平広録』においても、暦日表記は例外的である。これは「上堂」に奥書がついていない事が要因であると考えられる。巻第一の冒頭の上堂には暦日が標準型で表記されているが、殆どの上堂には暦日が表記されていない。例外的に表記されている場合は略型が通例である（上記の例11を参照）。

しかし、例11が示しているように、『永平広録』の上堂では、説示の時期に関する言及があるとともに、当日の年中行事や季節柄などに関わる故事が述べられる箇所が数多く確認できる（巻第二の135、136、142、146、152、155。『全集』下、33、34、37、39、40等）。一方、こうした例は『正法眼蔵』にはあまり確認できない。この差異は、両著作の性格に深く関わっていると思われる。つまり、『永平広録』に記録された「上堂」は儀式性

が強く、年中行事と密接な関係にある。これに対して、『正法眼蔵』に収集されている「示衆」はよりインフォーマルなレクチャーであって、道元の直弟子への指導のために行われていたと思われる。「上堂」の「今・ここ」を強調するパフォーマンス的な側面に対して、「示衆」は仏道の系譜や古典の解釈を強調する言論としての側面を強く持っているといえよう。

時間表記の体系と暦日表記の機能

ここでは、上記の議論を踏まえて、道元の著作に見る暦日表記の性格と機能を考えておこう。時間表記の体系のなかで、暦日表記は時間を定量化する明示的かつ形式的な表記方法である。何を定量化するかといえば、ある出来事や状態の位置、持続期間とその範囲、または周期性や頻度である。以上で挙げた例のなかでは位置を特定するものが多く、例1、2、4～8がこれにあたる。いずれも文章の起源や出来事の時点を示すもので、その暦日記録による時間的位置の特定をもって、記録された内容（道元による説法であること、道元が文章を執筆したこと、または、叙述された出来事が事実であったこと）の証明としていると思われる。だからこそ、菩提達磨と梁の皇帝の場合や、『正法眼蔵』における「示衆」では暦日が厳密に記述されたと考えられる。これに対して、例3、9、11は周期的な儀式や記念日を指している。個別の事件を特定するより、暦日の表記をもって、発言の「今・ここ」を仏祖の時間と結びつける機能を果たしている。換言すれば、「十二時」と「而今」の次元を結びつける機能があるとも言えよう。例10は、まれな例として、暦日表記により、ある限定的期間を表している。ここにおいてもまた、暦日による厳密な定量化は、記述された内容の正しさを裏打ちする機能を果たしていると思われる。

以上の例のいずれも、ある意味で描写的な性格を持つ点から、時間の観察の次元に属する。しかし、例9の場合は、それに「大吉」という、評価の辞がついており、感性の次元も明確に表現されている。暦日表記は形式的な、数字を含んだいわゆる合理的な時間表記ではあるものの、必ずしも

感情に無関係・無関心ではないことが分かる。もちろん、文脈を視野に入れるならば、例3（「如浄禅师諱辰法語」）の場合もそうである。

つまり、道元の著作に見る暦日表記の諸相の検討からは、量的特定と形容的特定または叙情的・評価的表記とは対立しないということが示されていると言えよう。加えて、文脈によって、時間の量的特定は特定の出来事や行動の事実性を認証し、あるいは、「今の時間」を「仏祖の時間」と結びつける機能を果たしていることも忘れてはならない。

期間と持続の量的特定の表記

以上で見たように、道元の著作には暦日をもって表された期間の量的表記は非常に稀である。他にも、一般に期間と持続の量的特定を表す表現は思いのほか少ない。期間・持続の数字的定量はさらに少ない。そして、この場合の特定の対象は主として修行の期間である。たとえば、『正法眼蔵』九十五卷本の本文のなかでは、期間としての「年」を表す箇所は合計125例である。その中の半分以上（72例）は修行の持続を主題にする「行持」の巻に記される。ほかには「道得」の巻に14例、「伝衣」の巻に7例、「家常」と「遍参」の巻に各6例、「洗面」の巻に5例あり、時間を主題にする有名な「有時」の巻には一例も確認できない。

「行持」の巻の用例には、叙述的なものが多く、以下が代表的なものである。

例1：「雲巖和尚と道悟と、おなじく薬山に参學して、ともにちかひをたてて、四十年わきを席につけず、一味参究す。法を洞山の悟本大師に傳付す。洞山いはく、われ、欲打成一片、坐禪辨道已二十年（一片に打成せんと欲して、坐禪辨道すること已に二十年なり）。いまその道、あまねく傳付せり。」（『全集』上、126）

また、継続的修行を直接指導する例もある。

例 2 : 「三二十年も功夫參學すべし。」(「仏性」、『全集』上、20)

同じく修行を指導する文脈だが、未定な期間の修行を促すところもある。

例 3 : 「しばらく尊者の道著する偈を聞取すべし。」(「仏性」、『全集』上、22)

例 4 : 「しばらく功夫すべし、この四生衆類のなかに、生はありて死なきものあるべしや。」(「行仏威儀」、『全集』上、49)

ちなみに、「しばらく」という表現は、一般的にかりそめの状態または短い時間をさしていると思われるが、「行持」の巻に次の一句もある。

例 5 : 「しばらく嵩山に掛錫すること九年なり。」(『全集』上、142)

これらの例が指しているように、持続と期間の量的特定は特に実践に関して記述されるのである。仏祖の業績を語る叙述的な文章でも、道元の弟子達の修行を指導する文章でも、修行の長時間の積み重ねの功德が強調される。道元の「修証一等」の思想を考えれば、こうした文章には、「理」の上の「悟りの現実」を「事」の上の「悟りの実現」に補う意味合いもあるかも知れない。『正法眼蔵』『現成公案』の次の箇所は、道元のこうした主張を裏打ちするものである。

人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、全月も彌天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。さとりの人をやぶらざる事、月の水をうがたざるがごとし。人のさとりを罣礙せざること、滴露の天月を罣礙せざるがごとし。ふかきことはたかき分量なるべし。時節の長短は、大水小水を撿點し、天月の廣狹を辨取すべし。(『全集』上、8-9)

結び

以上の時間表記の分析により、道元の時間の思想における「而今」（時間が帯びる計り知れない側面）と「十二時」（時間の計量的側面）の関係はより明確になったと思われる。やはり、「有時」の思想を中心とする論者が強調しているように、道元は時間の真髄をその計量や計測性には見ない。このことは時間表記における定量的表記の割合にも裏打ちされている。時間表記のレベルでも、時間の定量より、その形容や評価の表現が豊富で、言論の趣旨に密接に関わっている。とはいえ、多くの箇所では形容の特定はある定量の表記にも伴っていて、場合によっては定量の表記も重大な役割を果たしている。ある発言や出来事の実在性を証明するのはその役割の一つである。また、修行の場面では仏祖の実践を忠実に再現しようとする寺院の生活の運営の中で、時間の定量は、修行者の時間を仏祖の時間と結びつける要因になり、いわゆる「十二時」を「而今」として実感させる手段になっているケースが少なくない。こうした点からすると、時間の量的な側面は、時間の存在論から見てもただの二次的な、ましては仮相的な側面ではないように見える。いわゆる「現成公案」の世界での「公案現成」の要件にもなると思われる。そもそも、道元の著作に見る時間表記の分析からすれば、道元の思想においては時間の量的側面とその形容の側面は矛盾の関係にあるのではなく、補足関係にあると言ってもよからう。しかし、これは現段階での一つの主題に限っての考察であって、道元の寺院運営における時間と彼の時間の思想に関する網羅的な研究によって補う必要がある。

【参考文献】

I. 和文

秋山範二. 1935. 『道元の研究』、岩波書店。

有福孝岳. 1985. 『道元の世界』、大阪：大阪書籍。

石井清純. 1998. 「『前後際断』について」、『宗学研究』40（3月）：43-48。

- 大森莊蔵. 1994. 『時間と存在』、青堂社。
- 永平寺. 2012. 『永平寺史料全書 文書編第1巻』、永平寺町（福井県）：大本山永平寺。
- 新編国歌大観編集委員会（編）. 1987. 『新編国歌大観』第5巻、角川出版。
- 清野宏道. 2012. 「道元禅師の行持道環と天台の仏身論」、『印度學佛教學研究』61（1）：16-19.
- 田邊元. 1939. 『正法眼蔵の哲学私観』、岩波書店。
- 角田泰隆. 2001. 「道元禅師の時間論～『正法眼蔵』『有事』を中心に～」、『駒澤短期大學佛教論集』7（10月）：77-92。
- . 2002. 「道元禅師の時間論研究」、『駒澤短期大學佛教論集』8（10月）：187-204。
- 星俊道. 1992. 「道元禅師における宗教的時間の特質」、『駒澤大学仏教学部論集』23（10月）：309-18。
- 松本史朗. 2000. 『道元思想論』、大蔵出版。
- 柳田聖山. 1984. 「禅仏教の時間論」、相良通ほか（編）『時間』、79-131. 日本思想第4巻、東京大学出版会。
- 頼住光子. 2005. 「道元思想の構造」、『比較思想研究』32：18-21.
- . 2009. 『道元：自己・時間・世界はどのように成立するのか』第4刷、日本放送出版協会。
- . 2014. 『正法眼蔵入門』、角川出版。
- . 2018. 「道元の時間論」。（配布資料、国際シンポジウム「日本中世の時間意識」、山口大学、2018年8月2日）。

II. 欧文

- Elberfeld, Rolf. 2004. *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus: Methoden interkulturellen Philosophierens*. Philosophie interkulturell 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Harweg, Roland. 2009. *Zeit in Mythos und Geschichte: weltweite Untersuchungen zu mythographischer und historiographischer Chronographie vom Altertum bis zur Gegenwart. Dritter Band: Chronographie im Orient vom Altertum bis zur Gegenwart*. Vol. 3. LIT Verlag Münster.
- Heine, Steven. 1985. *Existential and ontological dimensions of time in Heidegger*

- und Dōgen*. Albany: State University of New York Press.
- Heinemann, Robert Klaus. 1979. *Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahāyāna: Grundformen seiner Zeitrelation zum Übungsziel in der Entwicklung bis Dōgen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rappe, Guido. 1998. "Time and Nothingness in Aspects of Buddhist Philosophy - From the Beginnings to Dogen's Uji". *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan: Beiträge zum Gespräch über Grenzen hinweg*, ed. by Tadashi Ogawa, Michael Lazarin, and Guido Rappe, 325-65. München: Iudicium.
- Raud, Rein. 2012. "The Existential Moment: Rereading Dōgen's Theory of Time". *Philosophy East and West* 62 (2) : 153-73.
- Schilbrack, Kevin. 2000. "Metaphysics in Dōgen". *Philosophy East and West* 50 (1) : 34-55.
- Shaner, David Edward. 1985. *The bodymind experience in Japanese Buddhism: a phenomenological perspective of Kūkai and Dōgen*. SUNY series in Buddhist studies. Albany: State University of New York Press.
- Steineck, Christian. 2002. Dōgen als Philosoph. *Studies in Oriental religions* 64. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2007. "Time is not fleeting: Thoughts of a Medieval Zen Buddhist". *KronoScope* 7 (1) : 33-47.
- Steineck, Raji C. 2018a. "A Zen Philosopher? - Notes on the Philosophical Reading of Dōgen's Shōbōgenzō". *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World, Vol. 1: China and Japan*, ed. by Raji C. Steineck, Elena L. Lange, Ralph Weber, and Robert H. Gassmann, 577-606. Leiden & Boston: Brill.
- . 2018b. "Chronographical Analysis: An Essay in Methodology." *KronoScope* 18 (September) : 171-98.

【註】

- 1 当論文のための研究は、欧州研究会議（ERC）研究企画『中世日本の時間意識』（TIMEJ: Time in Medieval Japan ; ERC Advanced Grant no. 741166）の範囲で行われた。執筆者は欧州研究会議（ERC）の後援に感謝の意を表します。